



Langage et stratégies narratives dans la préface de "Dieu d'eau" de Griaule

Mariangela Albano

► To cite this version:

Mariangela Albano. Langage et stratégies narratives dans la préface de "Dieu d'eau" de Griaule. Narrative Matters 2014: Narrative Knowing/Récit et Savoir, Jun 2014, Paris, France. <hal-01113585>

HAL Id: hal-01113585

<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-01113585>

Submitted on 12 Feb 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LANGAGE ET STRATÉGIES NARRATIVES DANS LA PRÉFACE DE « DIEU D'EAU » DE GRIAULE

1. Résumé

Cette étude analyse d'un point de vue sémio-linguistique les éléments qui participent à la construction de la préface du texte *Dieu d'eau* de Griaule¹. Nous nous proposons de souligner l'importance d'une telle approche pour l'étude de la préface en tenant compte des enquêtes menées par la linguistique cognitive et par la typologie fonctionnelle de Genette. Cette recherche a pour but d'apporter une contribution à l'analyse des préfaces, en montrant comment et dans quelle mesure le choix narratif produit un texte scientifique aspirant à la représentation d'une autre culture. De plus, nous essayons de dégager les concepts que l'auteur associe à la culture « autre » à travers une pensée narrative.

2. Introduction : approche sémio-linguistique d'une préface

Pour la majorité des théoriciens, la préfacologie est l'étude des fonctions des préfaces par rapport au texte qu'elles introduisent, au système de régulation du message entre l'auteur et le lecteur, aux outils de production et de réception qui participent à la construction de la signification de l'œuvre.

Après Genette², la théorie littéraire a commencé à se consacrer au paratexte³ où la préface constitue un des champs majeurs d'investigation. Même si elle peut apparaître auctoriale ou allographe, préliminaire ou postliminaire, elle « installe un discours critique, une réflexion esthétique à l'intérieur du livre »⁴. Une préface témoigne donc, à travers sa forme, le lieu qu'elle recouvre à l'intérieur du texte, du moment dans lequel elle a été écrite, des destinataires et des destinataires auxquels elle s'adresse, des codes d'une culture⁵. En effet, la préface possède généralement une identité spécifique hors du lien métatextuel avec le texte. Même si elle représente un texte liminaire posé aux marges de la géographie textuelle, elle est un lieu où la parole de l'auteur semble autorisée à travers une déclaration d'intention. Une telle démarche ne se retrouve pas dans toutes les préfaces puisque, comme affirme Genette, « [il y a des écrivains qui refusent] à l'auteur toute maîtrise sur le 'vrai sens' »⁶. Toutefois, il existe aussi des démarches herméneutiques où

« la pratique auctoriale est généralement moins subtile ou moins équivoque : elle consiste bien à imposer au lecteur une théorie indigène définie par l'intention de l'auteur, présentée comme la plus sûre clé interprétative »⁷.

À cet égard, il semble intéressant dans cette étude de prendre en considération la préface de l'ethnographie *Dieu d'eau* de Griaule où la valeur épistémologique intrinsèque dépend du contexte linguistique et culturel dans lequel elle a été écrite.

¹ Voir Griaule, 1966.

² Voir Genette, 1982 et 1987.

³ Voir Genette, 1982, p. 9. Genette dit du paratexte qu'il représente le deuxième type de relations transtextuelles, ou les relations qui manifestent une transcendance textuelle du texte où, citant l'auteur, « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes » (Ibidem, p. 7). Selon Genette, le paratexte est composé par « titre, sous-titre, intertitres ; préfaces, postfaces, avertissements, avant-propos, etc. ; notes marginales, infrapaginales, terminales ; épigraphes ; illustrations ; prière d'insérer, bande, jaquette, et bien d'autres types de signaux accessoires, autographes ou allographes, qui procurent au texte un entourage (variable) et parfois un commentaire, officiel ou officieux, dont le lecteur le plus puriste et le moins porté à l'érudition externe ne peut pas toujours disposer aussi facilement qu'il le voudrait et le prétend » (Ibidem, p. 9).

⁴ Voir Forest, 2006, p. 189.

⁵ Sur le concept de code d'une culture voir Lotman, 1967 et 1975.

⁶ Voir Genette, 1987, p. 205.

⁷ Ibidem, p. 206.

La topique préfacielle de Griaule semble s'inscrire dans l'optique de faire comprendre comment les mécanismes d'appropriation culturelle de la réalité fonctionnent dans le texte⁸. De plus, elle paraît tout entière orientée vers un référent extérieur qui n'est pas l'œuvre à laquelle elle introduit mais un positionnement théorique de l'ethnographe.

Étant donné que le discours ethnographique part d'une problématique à la fois gnoséologique et ontologique de l'objet observé où la construction du langage de représentation de la culture « autre » est conciliée par le regard de l'ethnographe-médiateur et que la méthodologie ethnographique vise à suivre des canons d'objectivité et de neutralité à visée scientifique⁹, la préface auctoriale peut prétendre à devenir le lieu textuel où la puissance interprétative est à son comble. Pour reprendre les mots de Hegel, elle peut représenter ainsi « l'extérieur de la cathédrale » où la poussée herméneutique « n'éveille [jamais] le soupçon de surinterprétation, grâce à la justesse relative de l'observation empirique »¹⁰. En effet, il apparaît que la préface griaulienne contient un concentré d'idées plus fort que le texte lui-même, puisque l'auteur tente de répondre aux questions que ce dernier pourrait suggérer après publication.

Le texte est une ethnographie sur le peuple des Dogon du Mali qui Griaule et son équipe ont étudié de 1931 à 1946 environ. La compréhension des particularités de la culture dogon découle d'une part du collage des données obtenues grâce à la longue expérience dans le champ ; d'autre part, *Dieu d'eau* déclare que le savoir collectif de la cosmogonie de ce peuple provient d'une expérience de trente-trois journées d'interviews de l'un des dépositaires des rituels, vieux chasseur aveugle appelé Ogotemmêli.

3. « Dieu d'eau » : analyse linguistique d'une préface

La préface de Griaule concerne le paratexte auctorial ou officiel¹¹ puisque l'auteur est le même que celui du texte. Toutefois le texte met en évidence la troisième personne du singulier, laissant émerger une poussée vers une nature allographique¹². Le « je » du narrateur n'intervient jamais ; pour parler de lui-même ou de son équipe, l'auteur utilise une onomastique fondée sur des extensions périphrastiques comme, par exemple, la forme inclusive « l'auteur de ce livre et ses nombreux coéquipiers », la marque sémiotique qui crée la séparation avec l'altérité dogon « ces Blancs », le plus général « l'auteur » ou le pronom personnel « ils »¹³. D'un point de vue conceptuel, Griaule semble priver la préface d'un centre déictique¹⁴ fort dès l'instant qu'il ne se situe pas comme ethnologue. Ainsi, ce mécanisme lui donne la possibilité de faire émerger son point de vue à travers des interventions qui semblent des ruptures du régime énonciatif, comme dans :

« Certes, ce peuple n'a pas toujours la connaissance profonde de ses gestes et de ses prières, mais en cela il ressemble à tous les peuples »¹⁵.

Cette phrase semble mettre en évidence le narrateur jugeant nécessaire l'introduction des référents. Sa tentative de désambiguïser se renforce dans la deuxième phrase où l'objet observé paraît dicter une bipartition qui vise à « prendre sa défense » :

⁸ À ce propos nous pouvons considérer Lotman (1967 et 1975) pour ce qui concerne la forme textuelle comme système modélisant la réalité.

⁹ Pour la question de la construction du langage dans l'ethnographie voir Polanyi, 1958. À propos de la méthode ethnographique considérée comme une méthode scientifique d'enquête, voir Urry, 1984 et Cardano, 1997.

¹⁰ Voir Genette, 2012, [1999 et 2002 sélection de textes issus de Figures IV et Figures V] p. 173.

¹¹ Voir Genette, 1982 et 1987.

¹² Pour approfondir la figure du narrateur voir Patron, 2009.

¹³ Voir Griaule, 1966, p. 3-5.

¹⁴ Sur les espaces mentaux et la distance du narrateur dans le texte voir Barbara Dancygier et Lieven Vandelanotte dans Brône et Vandaele, 2009, p. 320-323 et 330-333 et Semino dans Brône et Vandaele, 2009, p. 57.

¹⁵ Voir Griaule, 1966, p. 5.

«On ne saurait taxer d'ésotérisme le dogme chrétien de la transsubstantiation sous prétexte que l'homme de la rue ignore ce mot et n'a que des lueurs sur la chose»¹⁶.

La présence de l'auteur est remarquable dans le passage continu entre des mécanismes de débrayage et d'embrayage¹⁷. Si d'une part, l'auteur semble exclure de l'énonciation chaque référence à l'étude personnelle des Dogon puisqu'il efface sa subjectivité en montrant un « non-moi », il réintroduit, d'autre part, des éléments qui font référence à la situation énonciative comme les déictiques temporeux. C'est le cas de « L'auteur de ce livre et ses nombreux coéquipiers fréquentent les Dogon depuis une quinzaine d'années »¹⁸ où il remarque la période de recherche qui a impliqué l'équipe toute entière. L'auteur se focalise également sur une série des déictiques temporeux visant à montrer ce que les théoriciens de linguistique cognitive appellent « viewpoints », - fr. « points de vue »¹⁹. En effet, l'auteur fait coïncider dans sa préface le « moment présent » et la « connaissance présente » en stimulant, d'une manière inclusive, le lecteur à se reconnaître. Ces extraits en sont un bon exemple :

« Ils ont publié sur ces hommes des travaux qui en font actuellement le peuple le mieux connu du Soudan français »²⁰ ; « Ces travaux, il y a déjà dix ans, attiraient l'attention sur des faits nouveaux concernant la 'force vitale' »²¹ ; « Par ailleurs tout récemment (1945), un livre retentissant sur La Philosophie bantoue »²².

D'autres périodes se concentrent plutôt sur la précision de données :

« Par effets de persévérance et de méthode, quinze années après les premiers pas faits dans les rochers des Falaises de Bandiagara, à cette question il peut être répondu en ce qui concerne les Dogon »²³ ; « il avait compris l'intérêt des travaux ethnologiques des Blancs et il avait attendu pendant quinze ans l'occasion de révéler son savoir »²⁴ ; « En octobre 1946, il manda chez lui l'auteur et, durant trente trois journées, des entretiens inoubliables se déroulèrent »²⁵.

Même la présence de certains adjectifs démonstratifs, comme « Il voulait sans doute que ces Blancs fussent déjà au fait des institutions, des coutumes et des rites les plus importants »²⁶ où apparaissent les références à lui-même, à son équipe et à son 'positionnement' temporel, semble explicite.

La définition des coordonnées temporelles visant à éclairer le public se fait aussi à travers l'usage des pronoms qui aident l'auteur à montrer une distance et un rapprochement de nature épistémique et à donner lieu aux instances d'interaction et de limitation. De ce point de vue, nous pouvons tenter d'affirmer que la préface de Griaule représente un acte de traduction où l'auteur essaie de faire dialoguer plusieurs codes culturels afin d'affirmer sa vision. Sur la base des études de Lotman²⁷, nous pouvons comprendre que la modalité de communication de la préface de Griaule est du type « Moi-Lui », puisque figurent le sujet de la transmission « moi » possédant l'information, et les destinataires de ce message, « les lecteurs ». En outre, il s'agit d'un public plus vaste que l'académie parce que le texte se prête à être très divulgatif. La versatilité de l'auteur se révèle dans l'adoption de plusieurs points de vue qui lui donnent la possibilité de se rapprocher de lecteurs différents. Ainsi, il utilise parfois « les Blancs », « les fonctionnaires » ou « les littérateurs » pour parler des Européens ; « les Noirs » et « les Dogon » pour parler du peuple dogon ; « premier Noir de la Fédération occidentale » et « chasseur devenu aveugle par accident » pour montrer l'informateur principal ou bien Ogotemméli. Enfin, pour différencier les Dogon d'autres peuples de teint différent,

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Voir Greimas et Courtés, 1979.

¹⁸ Voir Griaule, 1966, p. 3.

¹⁹ Voir Dancygier et Sweetser, 2012.

²⁰ Voir Griaule, 1966, p. 3.

²¹ Ibidem, p. 4.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Voir Lotman, 1967 et 1975.

il parle de « Noirs musulmans » et de « Blancs de l'Afrique occidentale » en se référant aux Berbères.

Le mécanisme linguistique fondé sur les différences du « Moi-Lui » lui permettent d'avoir une attitude défensive qui vise en premier lieu à proposer une thèse « les Dogon sont primitifs » et à la démontrer ensuite à travers une antithèse « les Dogon ne sont pas primitifs ». D'abord il met en évidence les points de vue plus confirmés comme :

« Pour la plupart des Blancs de l'Afrique occidentale, les Dogon sont de dangereux hommes, sinon les plus arriérés de la Fédération »²⁸ ; « Ils passent pour pratiquer encore des sacrifices humains et pour se défendre d'autant mieux contre les influences extérieures qu'ils habitent un pays difficile »²⁹ ; « Des littérateurs ont raconté leurs petites peurs lors d'excursions supposées téméraires »³⁰ ; « En bref, les Dogon représenteraient l'un des plus beaux exemples de primitivité farouche et cette opinion est partagée par certains Noirs musulmans qui, intellectuellement, ne sont pas mieux outillés que les Blancs pour apprécier ceux de leurs frères fidèles aux traditions ancestrales »³¹.

Ce parcours narratif visant la défense de la thèse à travers un regard faussement objectif sert seulement à renforcer l'antithèse en lui donnant la parole auctoriale. En effet, à mi-préface, il oppose son point de vue personnel à ces affirmations, comme dans :

« Seuls les fonctionnaires qui ont assumé la lourde tâche d'administrer ces hommes ont appris à les aimer »³² ; « L'auteur de ce livre et ses nombreux coéquipiers fréquentent les Dogon depuis une quinzaine d'années. Ils ont publié sur ces hommes des travaux qui en font actuellement le peuple le mieux connu du Soudan français »³³ ; « Par effets de persévérance et de méthode, quinze années après les premiers pas faits dans les rochers des Falaises de Bandiagara, à cette question il peut être répondu en ce qui concerne les Dogon : ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit »³⁴.

Le pronom « on » utilisé comme une frontière entre la personne et la non-personne confirme cette hypothèse d'analyse. Dans des phrases comme :

« On serait tenté de croire qu'il s'agit d'une doctrine ésotérique »³⁵ ; « On ne saurait taxer d'ésotérisme le dogme chrétien de la transsubstantiation sous prétexte que l'homme de la rue ignore ce mot et n'a que des lueurs sur la chose »³⁶ ou « On pourrait avancer que ce qui vaut pour les Dogon ne vaut point pour les autres populations du Soudan »³⁷

L'auteur joue sur un double axe de tension sémantique entre l'identifiable et le non identifiable, c'est-à-dire entre la pensée de type évolutionniste et sa pensée.

Nous pouvons donc affirmer l'existence d'une certaine volonté de donner des parcours interprétatifs qui se cachent dans une fausse objectivité. Même l'analyse de mots-clés³⁸ comme « primitivité, personne, société, désordre, ordre, hasard, système, simplicité, complexité » démontre qu'il existe une représentation stéréotypée des deux axes de lectures : d'une part, la primitivité farouche et d'autre part la civilisation sociale. À travers le mélange de ces axes, Griaule veut dénoncer les stéréotypes et conduire le lecteur à comprendre, en utilisant la terminologie cognitive, une

²⁸ Voir Griaule, 1966, p. 3.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 4.

³⁵ Voir Griaule, 1966, p. 4.

³⁶ Ibidem, p. 5.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Voir Williams, 1976.

« intégration conceptuelle nouvelle »³⁹, c'est-à-dire l'idée que les Dogon sont culturellement intéressants autant que les peuples antiques.

Nous le constatons par exemple dans ces extraits de la préface:

« Ils démontraient l'importance primordiale de la notion de personne, elle-même liée à celle de société, d'univers, de divinité »⁴⁰, « Par ailleurs tout récemment (1945), un livre retentissant sur La Philosophie bantoue (R. P. TEMPELS) analysait des notions comparables et posait la question de savoir si l'on doit « prêter à la pensée bantoue un système philosophique »⁴¹, « ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit »⁴².

Un autre parcours mené par Griaule est de confirmer l'importance de la recherche ethnographique. Cela est confirmé par des oppositions d'ordre ontologique qui se révèlent dans le choix lexical entre « monde classique » et « monde réel », entre « l'étude du classicisme » et « la recherche sur le champ », entre les structures antonymiques d'« un monde mort » et d'« un mort vivant » jusqu'à arriver à la contraposition entre « le monde d'Hésiode, Platon ou Julien d'Halicarnasse » et « le monde des Dogon ».

Nous pouvons l'observer dans ces deux extraits :

« Ce sont d'ailleurs les mêmes qui jugent bon de passer une vie sur les idées apparemment personnelles de Platon ou de Julien d'Halicarnasse »⁴³ ;

« rendre hommage au premier Noir de la Fédération occidentale qui ait révélé au monde Blanc une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode, poète d'un monde mort, et une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants »⁴⁴.

Pour défendre son point de vue, l'auteur donne lieu à une énumération récapitulative visant à montrer que le cas de Dogon n'est pas isolé. De cette façon, il tente de montrer plusieurs exemples de pensées « ordonnées » chez les peuples africaines. Nous le constatons dans :

« la pensée Bambara repose sur une métaphysique aussi ordonnée, aussi riche et dont les principes de base sont comparables à ceux qu'utilisent les Dogon. Les travaux de Mme G. Dieterlen et de Mme de Ganay en apportent le témoignage. Il en est de même des Bozo, pêcheurs du Niger, des Kouroumba, cultivateurs du centre de la Boucle, des énigmatiques Forgerons des mêmes régions, chez lesquels les enquêtes ne font que commencer »⁴⁵.

Dans cet extrait est visible la volonté de l'auteur de donner de la dignité à ces peuples grâce à la construction d'une représentation occidentalisation des cultures africaines. Au-delà du souci dû à la volonté de réduire l'érosion des différences culturelles à travers une méthode renforcée sur la *pars construens*, l'auteur tente d'orienter le destinataire sur les objectifs de l'ethnographie en tant que discours scientifique. Le matériau sensible étudié pendant l'expérience ethnographique lui permet de demander aux lecteurs de ne pas fluctuer au niveau de « l'attention perceptuelle »⁴⁶ mais de considérer deux régimes pragmatiques : l'ethnographie en tant que texte divulgatif et le remerciement à Ogotemméli pour avoir dévoilé son savoir. Nous l'observons dans cette phrase :

« l'auteur souhaite atteindre deux buts : d'une part, mettre sous les yeux d'un public non spécialiste, et sans l'appareil scientifique habituel, un travail que l'usage réserve aux seuls érudits ; d'autre part, rendre hommage au premier Noir de la Fédération occidentale qui ait

³⁹ La théorie de l'intégration conceptuelle, ou du soi-disant « blending », tente de fournir une explication de ce qui se produit dans le déroulement de la construction du signifié à des liens parmi les modèles qui, construits localement, seront écartés. Dans cette perspective, parler de « blending » métaphorique implique de considérer la fusion qui se passe parmi les structures saillantes de deux ou plusieurs espaces mentaux. Voir Fauconnier et Turner, 2002.

⁴⁰ Voir Griaule, 1966, p. 4.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, p. 5.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Voir Genette, 1991, p. 135.

révélé au monde Blanc une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode, poète d'un monde mort, et une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants »⁴⁷.

La négociation entre lecteur et auteur n'apparaît pas seulement à la fin de la préface mais elle est construite et développée par des stratégies qui apportent au texte des nuances différentes. Griaule donne à sa préface une valeur conative⁴⁸ en invitant le lecteur à observer, étudier et lire les témoignages des expériences directes. Nous le remarquons par exemple, dans l'usage des mots qui focalisent l'attention sur la durée de la recherche et la méthodologie, comme :

« depuis une quinzaine d'années, les publications des travaux, persévérance, méthode, quinze années de recherches »⁴⁹.

Tout cela oblige le lecteur de faire un acte de stipulation⁵⁰ pour lequel il doit assumer les informations de la préface comme une donnée préconstituée. Même le mouvement de négation de certaines phrases comme :

« Les Ames des Dogon (G. DIETERLEN, 1941), Les Devises (S. DE GANAY 1941), Les Masques (M. GRIAULE, 1938) ont apporté à l'érudition la preuve que les Noirs vivaient sur des idées complexes, mais ordonnées, sur des systèmes d'institutions et de rites où rien n'est laissé au hasard ou à la fantaisie »⁵¹

agit sur la cognition du lecteur. En effet, le lecteur est forcé d'accueillir la structure des événements⁵² proposés par l'auteur abandonnant ainsi son schéma égocentrique originaire pour aller vers le programme narratif de l'auteur⁵³. Il naît un principe de coopération dû, probablement, à l'ensemble de suggestions qui étaient la préface et qui rapprochent le lecteur de l'altérité. Ce procès d'approche de la culture « autre » est favorisé par l'usage des signaux conduisant progressivement à une acceptation de la métaphysique dogon.

Nous le constatons ci-dessus :

« Une réserve de même sorte pourrait être faite concernant la valeur explicative et représentative de cette doctrine, concernant la mentalité noire en général. On pourrait avancer que ce qui vaut pour les Dogon ne vaut point pour les autres populations du Soudan. À cela, l'auteur et ses coéquipiers répondent avec assurance : la pensée Bambara repose sur une métaphysique aussi ordonnée, aussi riche et dont les principes de base sont comparables à ceux qu'utilisent les Dogon »⁵⁴.

Toutefois la vraie recherche de complicité par l'auteur se réalise dans la construction de l'imaginaire de la culture Dogon. Ainsi, « Dans l'un des chaos de roches les plus étonnants de l'Afrique, vit une population de paysans-guerriers qui fut l'une des dernières du domaine français à perdre son indépendance »⁵⁵ incarne, en même temps, l'intention de faire émerger le territoire comme espace épique, la volonté de conduire le lecteur à la virtualisation de la visite du lieu et le désir de préfigurer un sens de la merveille et de l'exotisme.

La culture Dogon s'épanouit aux yeux du lecteur grâce à un usage particulier des adjectifs, des comparatifs, des superlatifs et des adverbes visant à élever la matière étudiée au rang stéréotypé de l'imaginaire exotique :

« les plus étonnants de l'Afrique », « dangereux hommes, sinon les plus arriérés de la Fédération », « l'un des plus beaux exemples de primitivité farouche », « Noirs musulmans qui, intellectuellement, ne sont pas mieux outillés que les Blancs pour apprécier ceux de leurs frères fidèles aux traditions ancestrales », « la lourde tâche », « nombreux coéquipiers », « idées complexes, mais ordonnées », « l'importance primordiale », « un homme vénérable »,

⁴⁷ Voir Griaule, 1966, p. 5.

⁴⁸ Voir Jakobson, 1963.

⁴⁹ Voir Griaule, 1966, p. 3-5.

⁵⁰ Voir Goodman, 1984.

⁵¹ Voir Griaule, 1966, p. 3.

⁵² Sur la structure des événements voir Langacker, 1987.

⁵³ Sur l'organisation syntaxique de l'acte narratif, le schéma narratif et la syntaxe actancielle voir Courtés, 1993.

⁵⁴ Voir Griaule, 1966, p. 5.

⁵⁵ Ibidem, p. 3.

« longuement et soigneusement s'instruire », « D'une intelligence exceptionnelle, d'une habileté physique encore visible », « d'une sagesse dont le prestige s'étendait dans tout son pays », « des coutumes et des rites les plus importants », « des entretiens inoubliables se déroulèrent », « d'un système de pensée insolite »⁵⁶.

La composante sémantique développe la pensée de l'auteur à travers des stratégies linguistiques et conceptuelles qui rappellent les composantes de la spatialité, de l'altérité et de l'incarnation⁵⁷. La préface est caractérisée par certaines métaphores⁵⁸ qui permettent au niveau cognitif d'associer les relations de spatialité à des éléments abstraits. Nous le remarquons, par exemple, dans « l'ontologie dogon ouvrait des horizons aux ethnologues et plaçait le problème sur un plan plus vaste »⁵⁹. Dans la première phrase, il émerge une forme de spatialité donnée au système de pensée Dogon : l'ontologie dogon devient un centre déictique vers lequel les ethnologues sont poussés. Par conséquent, en les paraphrasant, il en dérive que les ethnologues toujours intéressés par l'ontologie dogon trouvent finalement une ouverture. Cela nous semble en opposition avec ce que Griaule veut affirmer dans la préface ou bien que Ogotemmêli, l'informateur, va vers lui pour lui confier les secrets d'une culture :

« Cette doctrine, un homme vénérable l'a confiée à l'auteur. Ogotemmêli, d'Ogol-du-Bas, chasseur devenu aveugle par accident, devait à son infirmité d'avoir pu longuement et soigneusement s'instruire »⁶⁰;

« Il avait compris l'intérêt des travaux ethnologiques des Blancs et il avait attendu pendant quinze ans l'occasion de révéler son savoir »⁶¹;

« Il voulait sans doute que ces Blancs fussent déjà au fait des institutions, des coutumes et des rites les plus importants »⁶².

La deuxième phrase, en particulier, donne de l'agentivité à l'ontologie dogon, affirmant que la découverte de la complexité de cette culture pose des questions pour la recherche dans d'autres cultures voisines. Une autre nuance d'agentivité apparaît dans la métaphore « prêter à la pensée bantoue un système philosophique »⁶³ où se dégage l'idée que la pensée bantoue peut obtenir agentivité à travers le prêt d'un système philosophique. En associant le mot « système philosophique » au mot « prêt », il émerge l'idée que ce prêt à une focalisation occidentale.

Une métaphore qui nous révèle un système philosophique et une ontologie encharnées est :

« des entretiens inoubliables se déroulèrent, mettant à nu l'ossature d'un système du monde dont la connaissance bouleversera de fond en comble les idées reçues concernant la mentalité noire comme la mentalité primitive en général »⁶⁴

où est évident une analogie entre le corps humain et le système philosophique. En outre, nous remarquons aussi une composante spatiale pour les idées qui sont bouleversées de fond en comble grâce à l'agentivité de la « connaissance ». Une autre métaphore nous montre l'analogie entre le corps et les croyances « les rites afférant à ce corps de croyances sont pratiqués par le peuple entier »⁶⁵ en donnant

⁵⁶ Ibidem, p. 3-5.

⁵⁷ Les concepts de spatialité et d'incarnation sont à la base de plusieurs études de la linguistique et de la psychologie cognitives. Ces paradigmes partent d'une base neurophysiologique parce qu'il y a une série de capacités cognitives incarnées, ou de structures et d'opérations cognitives qui trouvent leur origine dans le corps et dans un système neuronal sophistiqué (voir Feldman, 2006). La linguistique cognitive a étudié sur cette base neurophysiologique la motivation des éléments spatiaux et corporels dans la langue (voir Lakoff et Johnson, 1980 et 1999).

⁵⁸ Nous pouvons appeler ces métaphores « conceptuelles » sur la base des études de Lakoff et Johnson, 1980 et 1999.

⁵⁹ Voir Griaule, 1966, p. 4.

⁶⁰ Ibidem, p. 4.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Voir Griaule, 1966, p. 4.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, p. 5.

l'idée qu'un système de pensée possède un corps réel. Autre exemple intéressant donné par l'auteur est « cette doctrine n'est pas ésotérique puisque chaque homme parvenu à la vieillesse peut la posséder »⁶⁶ où il fait émerger une association entre le caractère concret ou la matière sensible et la chose abstraite ou la doctrine.

4. Conclusions

À travers les éléments que nous avons analysés, nous pouvons affirmer que la préface griaulienne semble s'installer dans une grammaire des formes littéraires visant à avoir autant de validité historique que d'utilité conceptuelle. Même si elle nous montre une nature allographique où les indéniables tensions dialectiques poussées par l'auteur semblent cachées, elle possède une agentivité qui vise, à travers sa force illocutoire, à manipuler la pensée des lecteurs. En effet, la stratégie narrative montre la parole auctoriale à travers un rythme défensif qui vise à mettre à l'œuvre une aide narrative visible, par exemple dans la portée temporelle de la recherche dans le champ ayant permis de mieux comprendre la culture Dogon. Cette construction narrative valorisant le parcours gnoséologique de l'auteur sert à renforcer son point de vue et à mettre en scène une argumentation fondée sur les méthodologies à la base de l'empirisme ethnographique.

Les éléments formels extérieurs et aussi la forme interne qui résident dans la préface griaulienne nous donnent la possibilité de nous interroger sur la typologie du « genre préfaciel ». En citant Schaeffer, nous devons nous poser la question suivante : « quelle est la relation qui lie le(s) texte(s) au(x) genre(s) ? »⁶⁷. Même si aucune réponse ne saurait être satisfaisante, nous pouvons nous atteler à la définition de genre de Bruner⁶⁸. Selon le théoricien, le genre consiste en une manière d'organiser soit la structure soit le récit des événements. Sur la base de cette affirmation, nous pouvons supposer que la préface analysée dans cette étude se pose au milieu des bissectrices des genres parce qu'elle ré-décrit le monde par un réseau d'interprétations. Il pourrait donc émerger que le problème morphologique du genre « préface » est sa position entre argumentation et récit. D'une part, Griaule doit respecter des canons de cohérence logique et de vérifiabilité, et d'autre part, la composante narrative de sa préface donne lieu à des « déchirures » de la cohérence.

Quoiqu'il en soit, la fonction de la pensée narrative qui domine la préface griaulienne est de montrer les particularités de l'expérience dans le champ ethnographique et de la situer dans son époque⁶⁹.

Références bibliographiques

- Bruner, Jerome (2003), *La mente a più dimensioni*. Roma-Bari, Edizioni Laterza [Bruner, Jerome (1986), *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge-London, Harvard University Press].
- Cardano, Mario (1997), « L'interpretazione etnografica. Sui criteri degli asserti etnografici » in Federico Neresini (éd.), *Interpretazione e ricerca sociologica. La costruzione dei fatti sociali nei processi di ricerca*, Urbino, Quattro Venti.
- Courtés, Joseph (1993), *La Sémiotique narrative et discursive. Méthodologie et application*. Baume-les-Dames, Hachette Supérieur.
- Dancygier, Barbara et Sweetser, Eve (2012), *Viewpoint in Language. A multimodal perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dancygier, Barbara et Vandelanotte, Lieven (2009), « Judging distances: mental spaces, distance, and viewpoint in literary discourse », in Geert Brône, G. et Jeroen

⁶⁶ Ibidem, p. 4.

⁶⁷ Voir Jean-Marie Schaeffer dans Genette et Todorov, 1986, p. 180.

⁶⁸ Voir Bruner, 2003, p. 9.

⁶⁹ À bien voir, normalement le procès d'écriture résulte au générique dans le sens que tout écrivain conçoit sa tâche en fonction de sa propre culture littéraire (voir Robert Scholes dans Genette et Todorov, 1986, p. 78).

- Vandaele, J., éd., *Cognitive Poetics. Goals, Gains and Gaps*. Berlin & New York, Mouton de Gruyter, p. 319-381.
- Fauconnier, Gilles et Turner, Mark (2002), *The Way We Think*. New York, Basic Books.
- Feldman, Jerome (2006), *From Molecule to Metaphor*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Forest, Philippe (2006), *L'art de la préface*, Nantes, Université de Nantes et Éditions Cécile Defaut, Collections "Horizons comparatistes", p. 187-199.
- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1987), *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (1991), *Fiction et diction*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (2012 [1999 et 2002]), *Des genres et des œuvres : sélection de textes issus de Figures iv et Figures v*, Paris, Éditions points.
- Greimas, Algirdas Julien et Courtés, Joseph (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Griaule, Marcel (1966), *Dieu d'eau entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard.
- Jakobson, Roman (1963), *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit.
- Lakoff, George et Johnson, Mark (1980), *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1999), *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Langacker, Ronald Wayne (1987), *Foundations of cognitive grammar*, vol. 1: *Theoretical prerequisite*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Lotman, Jurij Michajlovič (1967), « Tesi sull'arte come sistema secondario di modellizzazione », in Lotman Jurij Michajlovič et Uspenskij Boris Andrejevič, *Semiotica e cultura*, Milano-Napoli, Ricciardi Editore, p. 3-27.
- Lotman, Jurij Michajlovič et Uspenskij, Boris Andrejevic (1975 [1971]), *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Patron, Sylvie (2009), *Le Narrateur : Introduction à la théorie narrative (Collection 'U' – Lettres)*, Paris, Armand Colin.
- Polanyi, Karl (1990 [1958]), *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Milano, Rusconi.
- Schaeffer, Jean-Marie (1986), « Du texte au genre. Notes sur la problématique générique », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov, éd., *Théorie des genres*, Paris, Éditions du Seuil, p. 179-205.
- Scholes, Robert (1986), « Les modes de la fiction », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov, éd., *Théorie des genres*, Paris, Éditions du Seuil, p. 77-88.
- Semino, Elena (2009), « Text worlds », in Geert Brône, G. et Jeroen Vandaele, J., éd., *Cognitive Poetics. Goals, Gains and Gaps*. Berlin & New York, Mouton de Gruyter, p. 33-77.
- Urry, John (1984), « A history of field methods » in R. F. Ellen (éd.), *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, London, Academic Press.
- Williams, Raymond (1976), *Keywords: a vocabulary of culture and society*, New York, Oxford University Press.